

개혁주의 관점에서 본 여성신학과 여성해방*

한상화(아신대)

I. 서론

이 논문은 여성신학의 역사를 보다 큰 여성해방운동의 맥락 속에서 개관하고, 그것이 기독교 신학에 제기한 문제들과 도전에 대해 개혁주의 관점에서 대답해보려는 시도이다.

여기에서 개혁주의 관점이라 함은 단순히 정의하면, 오직 성경(*sola Scriptura*), 오직 은혜(*sola gratia*), 오직 그리스도 안에서(*in solo Christo*) 그리고 오직 신앙(*in sola fide*)이라는 종교개혁의 기본 원리 위에서 신학하려는 입장을 말하며,¹⁾ 그러한 신학의 기본 목적은 교회의 신앙을 세움으로써 복음 사역을 돕는 데 있다고 말할 수 있다. 위의 네 가지 원리들은 더 간략히 표현하면 성경이 증거하는 하나님 중심으로 사고하고, 행동하며, 살아가려는 기본적인 태도를 의미하며 하나님 앞에서(*coram Deo*)라는 삶의 원리로 집

* 이 논문은 1997년 9월 27일 한국개혁신학회 제9차 정기학술발표회에서 발제한 논문입니다.

1) David F. Wells, ed. *The Princeton Theology Vol.1 of Reformed Theology in America* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), xi. 여기서 그는 놀라우리 만큼 다양한 개혁주의 신학의 기본적 일치점 내지는 준거점은 바로 위의 네 가지 종교개혁의 원리라고 말하고 있다.

약될 수 있다. 따라서 이 논문의 기본 입장은 그 시각과 전제 자체가 인본주의적 전제 위에²⁾ 입각한 여성신학과는 다를 뿐만 아니라 상반되기까지 하지만, 여성신학이 제기하고 있는 많은 심각한 문제들을 하나님 앞에서 책임성 있게 다루어 보며 자성해 보아야 한다는 당위성을 인정하는 데에서 그 접촉점을 찾을 수 있겠다.

여성신학은 여권주의(feminism)³⁾라는 보다 더 광범위한 여성해방운동의 일환으로 생겨났다. 특히 신학적으로는 해방신학의 한 유형으로 발전했으나, 그 영향력과 도전의 강도에 있어서는 보다 더 급진적이며 혁명적일 뿐 아니라, 다각적이다. 그 이유는 이 신학이 바로 성이라는 인간의 본질적인 범주를 다루고 있기 때문이다. 이 성에 대한 사고의 전향은 종전과는 전혀 다른 새로운 역사관, 인간관, 문화관, 세계관을 낳게 하고 결국은 여성들을 위한 종교를 만드는 데까지 이르게 한다. 여권주의자들은 종래의 모든 학문 영역이 남성 중심으로 이루어져왔다는 전제 아래, 그 모든 분야에 대한 여성 중심의 연구를 활발히 하여 물리학, 생물학 등의 자연과학의 영역뿐 아니라 고고학, 문학 인류학, 고전 문헌학 등을 여성의 관점에서 연구하여 인류의 기원, 문명의 발생 및 인류의 역사도 재기술하고 있다. 여성신학은 이러한 다방면의 연구 결과들을 마음껏 사용하면서 새로운 형태의 기독교 신학을 제시하고 있을 뿐만 아니라 여러 종교, 이단, 마법, 주술 등 모든 사용 가능한 종교적 자료들을 이용해 여권주의적 영성(feminist spirituality)을 추구하고 있다. 최근의 여성신학은 초기의 해방신학의 사회 정치적 색채보다는 뉴에이지 영성을 강하게 띄면서 생태신학과 결합하고 있으며, 종교 다원주의를 부르짖으며 전세계적으로 그 그물망을 펼치고 있다. 참으로 여성신학의 도전은 다각적이며 심각

2) 여기서 인본주의적 전제라 함은 모든 사고와 행위의 궁극적인 판단 기준을 자율적인 인간 이성에 두는 기본적 입장을 말한다.

3) David L. Smith는 여권주의를 “남자가 누리고 있는 것과 동등한 권리를 얻기 위한 삶의 모든 영역에서의 투쟁”이라고 정의하고 있다. *A Handbook of Contemporary Theology: Tracing Trends & Discerning Directions in Today's Theological Landscape.* (Wheaton, IL: A BridgePoint Book, 1992), 241. 페미니즘이라는 말은 다양하게 번역될 수 있다. 여권주의, 여성주의, 여성해방운동, 여권신장운동, 여성운동 등등. 본 논문에서는 이 모든 번역들을 때때로 사용하지만 주로 여권주의라는 말을 썼다.

한 것으로서 우리 기독교 뿐만 아니라 세계의 다른 주요 종교들도 다함께 맞이하고 있는 당면한 문제다.

이와 같이 여권 문제는 현재 기독교의 개혁교회들에도 그 영향력을 미쳐 여성안수 문제에 많은 사람들의 관심을 집중시키고 있다. 미국의 경우 북미 기독교 개혁교회(Christian Reformed Church, 통칭 CRC)는 1996년 총회에서 여성안수를 허락한 반면에, 같은 해 미국 정통장로교회(Orthodox Presbyterian Church, OPC)의 제63차 총회에서는 이 문제를 논의하지 않기로 결의하고 CRC와의 교제 관계를 끊었다. 우리 나라의 경우도 대한예수교 장로회의 통합측은 1994년 제79회 총회에서 여성안수를 허락하고, 1995년 봄 노회에서 수의 결과 여성 임직에 대한 최종 법제화를 이룬 반면에, 합동측의 총신대학교 신학부 교수들은 <신학지남> 1996년 가을호와 1997년 봄호에 걸쳐 여성 임직 반대 의견을 표시하는 그들의 입장을 밝혔다. 이와 같이 개혁신학계를 침예하게 갈라놓는 여성안수 문제는 그 이면에 성경 해석 문제와 적용 문제, 복음과 문화와의 관계 문제 등 많은 신학적, 정치적 문제들이 놓여 있으며 이 모든 문제들은 바로 여권주의가 사회뿐만 아니라 기독교회 안에도 그 세력을 확장하고 있다는 것을 의미한다. 현 복음주의자⁴⁾들의 논의를 살펴볼 때, 교회 안의 여성문제를 너무 여성안수 문제로만 집약시켜 버리는 경향이 있는데 이러한 경향은 보다 근원적인 것을 보지 못하게 한다. 그들의 논의는 여성문제에 관한 몇몇의 성경구절의 주해를 놓고 열띤게 진행되고 있는데, 대부분 주해자들의 여성에 대한 태도가 그들의 성경 주해에 반영되어 다시 나타나고 그러한 태도가 여성안수 문제에 대한 각 교파들의 공식 입장으로 연결된다. 성경 주해를 둘러싼 논의들이 필수적이며 교회의 방침을 정하는 데 결정적인 것은 사실이지만, 여성신학은 보다 더 다각적이고 근본

4) 복음주의란 넓은 의미로 볼 때 위에서 정의한 바대로의 종교개혁의 원리를 따르는 모든 신학적 입장으로서 개혁주의와 상호 교호적으로 쓰일 수 있으나, 협의의 의미로는 20세기 중반 이후에 초교파적인 미국의 보수주의 신학을 통칭하는 말로서 사용하기도 한다. Daniel G. Reid and others eds., *Dictionary of Christianity in America* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990), 413을 참조하라. 본 논문에서는 후자의 의미로 사용했다. 개혁주의도 마찬가지로 기본적인 신학적 입장을 말하는 광의의 의미와 교파적 전통을 말하는 협의의 의미를 구분해야 하며, 본 논문에서는 전자의 의미로 사용했다.

적인 문제를 우리에게 제시한다. 전통적 남성 중심의 사고가 과연 성경적 사고법인지? 그렇지 않고 하나님 중심의 사고만이 그러하다고 할 때, 그동안 그것이 남성 중심의 사고와 동일시되어온 것은 아닌지? 성경을 해석할 때 전통주의자나 여권주의자 모두가 가지고 들어가는 문화적 한계성을 극복할 수 있는지? 또한 더욱 중요한 것은 성경이 가르치고 있는 많은 원리들을 - 어떤 것은 상반되어 보이는 것들도 있는데 - 현 시대에 어떻게 적용할 것인지? 하는 것 등이 그 일부이다. 필자가 바라는 바는, 이러한 중요한 문제들에 대한 근본적인 접근을 하면서 또한 여성 문제를 신학적인 입장들을 결정하는 또 하나의 논제로 취급하고 끝나는 것이 아니라, 교회 내 많은 여성들의 현실을 되돌아보며 교회 법들을 개선해보고 그들을 바로 품어주려는 목회적인 태도가 병행되어야 한다는 것이다. 개혁교회는 전통신학에 대해 여성신학이 도전하고 있는 것들을 세속적이고 자유주의적인 여성들의 반항으로 일축시켜 버리며, 외면할 것이 아니라 그들의 반항적인 독소를 바로 파헤쳐 그 위험성을 경계하는 것과 더불어 그 뒤에 숨어있는 많은 상처들과 아픔들을 짚어지고 주님 앞에서 자복하며 우리 자신들이 바로 성경의 이름으로 그 많은 죄악을 저지른 장본인이 아닌지 말씀의 수술대 앞에서 다시 한번 되돌아보아야 한다.

상기한 바에 의하면, 본 논제에 대한 연구의 필요성은 자명하다. 이와 같은 필요성을 자각하면서 본 논문은 여권주의 운동과 여성신학의 흐름을 개관한 다음 그들의 연관성을 밝히고 여성신학에 대한 개혁주의적인 비평을 하고자 한다. 여성문제에 대해 필자가 가지고 있는 대략적인 논지를 기술해보면 다음과 같다. 첫째로, 여성신학은 여권주의와 기독교 신앙을 접목시키려는 시도이며, 그러한 그들의 시도는 처음부터 기독교 신앙의 변질을 가져올 수밖에 없다. 그것은 바로 세속적 여권주의에 기초한 여성신학의 기본 전제들이 기독교 본래의 신본주의 신학의 기본 전제들과 상반되므로 그러하다. 그러나 그들이 지향하는 바 여성 해방이라는 목표는 성경의 본래 목적인 인간구원의 맥락에서 볼 때 부합될 뿐만 아니라 하나의 당위로 받아들여져야 한다고 본다. 개혁 신학 전통 안에 여성 해방을 지원하는 단초들을 발전시켜 이러한 역사적 과업을 신앙의 본질 자체의 변형을 통하여가 아니라 그 전제 위에서 뒷받침할 수 있지 않을까 하는 것이 필자의 입장이며 그런 단초들을

찾는 것이 본 논문의 목적이다. 필자의 경험과 신앙에 의하면, 여성의 참된 해방은 예수 그리스도를 통한 인간의 본질적인 죄로부터의 구원을 통해서만이 가능하다. 즉 성서에 계시된 그리스도의 복음을 통하여서만 진정한 여성해방의 기초가 놓인다는 것이다. 그리스도 안에서 죄로부터의 구원이란 여신도 개개인이 남편이나 남자 사제를 통하여가 아닌 그리스도를 통하여 하나님 앞에 직접적으로 나갈 수 있다는 것을 의미하며 그리스도 안에서 하나님의 형상을 회복한다는 것을 의미한다. 이러한 죄로부터의 해방은 단순히 개인적인 신앙의 차원에 그치는 것이 아니라, 광범위한 사회적, 문화적 의미를 띤다. 이런 의미에서 각 나라에서 여권주의 운동이 성취한(또는 성취하려는) 여성의 참정권, 교육권, 여성들을 보호하기 위한 법제들의 마련 등은 그 운동의 역사적 의의로 인정해야 한다.

그러나 두번째로 복음주의 신학계에서 진행되는 여성과 관련된 구절들에 대한 성경 해석 문제와 성경적 여성관의 문제는 그 핵심적인 논점이 남녀 관계에 대한 두 가지 대립되는 입장으로 집약되며, 그에 따라 성경 주해에서 큰 차이를 보인다. 그 두 가지 입장은 남녀 관계를 상하 관계로(종속 관계) 보느냐 아니면 동등 관계로 보느냐 하는 것이다.⁵⁾ 이 문제는 성경 해석 문제만이 아닌 참으로 많은 심각한 문제들이 결부되어 있는 중요하고도 어려운 문제가 아닐 수 없다. 이 문제에 대한 필자의 입장은 다음과 같다. 타락 이전의 본래적 남녀 관계는 상호보충적이고 조화로운 연합의 관계로써 위계적인 관계가 아니었으나 타락 후 모든 문화권에서 공통적으로 볼 수 있듯이 위계적 관계로 변했고 인간의 타락성으로 말미암아 부조리한 현상들이 보편화되었다. 그리스도 안에서의 새로운 질서의 회복은 여성의 모든 면에서의 동등성을 내포

5) <신학지남>에서 대부분의 교수들이 지향하고 있는 “존재론적 평등성과 기능적 종속성”이라는 입장은 “기능”이라는 말로 대부분의 행동 영역에 종속성을 인정하고 있기에, 결국은 종속적 관계를 성경적 남녀 관계로 제시하고 있다고 보아야 할 것이다. John Piper and Wayne Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood & Womanhood* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991)에 나타나 있는 미국의 복음주의 신학자들의 입장도 역시 전통적인 남녀관계에 입각한 미국의 질서 있는 가족윤리를 이상으로한 종속관계를 제시한다. 이외에도 Susan Foh, James Hurley, Mary Kassian 등이 모두 다소간에 다른 색채를 띠지만 기본적으로는 여자들의 종속성을 인정하는 입장들이다.

하나 남성 중심의 문화 속에서 여성의 지도적 위치는 제한되었다. 그러므로 그리스도를 통한 구원이라는 맥락에서 볼 때, 그리스도와 연합한 성도로서의 여성의 위치는 남성과 차별을 둘 수 없는 동등한 위치이나 여성의 지도권에 대한 문제는 문화적으로 규정되어야 할 문제이다. 여기서 중요한 원리는 보다 효과적인 복음 전파를 위해 바울이 취했던 고전 9장 19절 이하의 선교원리(missionary principle)이라고 본다. 이 문제에 대해서는 본 논문의 범위 밖이며 또 하나의 다른 논문이 요구된다.

마지막으로 필자가 지향하는 것은 여성문제를 보다 목회적인 접근을 통해서 그리스도의 복음의 사랑의 원리로 대응해야 한다는 것이다. 이것은 개혁주의 입장에서 신학을 하는 여성의 한 사람으로서 한국 개혁신학자들에게 바라는 윤리적 촉구라고 할 수 있다. 그 동안에 서구 교회의 역사를 통해 자행된 많은 오류들을 - 커다란 예로 중세기의 마녀사냥⁶⁾ - 시정, 개혁해가야 하는 역사적 사명을 바로 감당하기 위해서 우리에게 진정 필요한 것은, 반항적 세속주의적 여권주의자들처럼 마녀들의 주술 의식을 일부러 다시 부활시키는 것도 아니고, 일부 전통주의자들의 율법주의적 성경적용도 아닌 그리스도의 본래 십자가의 도를 실천하는 것 뿐일 것이다.

II. 여권주의의 역사적 개관

여권 운동(feminist movement)은 한 지역에만 국한되지 않고 전 세계적으로 확산되어 일어나고 있다. 이러한 세계적인 운동의 흐름을 전체적으로 파악한다는 것은 좀 더 많은 자료와 연구가 필요할 줄로 안다. 우리나라에서도 이러한 여권 운동과 더불어 여성신학이 뿌리를 내렸는데, 1980년 '한국여성신학자협의회'가 결성되었고 여성신학의 첫 세대 안상님, 손승희, 이우정 등에 의해 활발히 많은 여성신학 책들이 기술, 번역되어 오고 있으며 이화여자

6) 14세기에서 17세기를 통해 백만 명이나 되는 사람들의 목숨을 앗아간 마녀 사냥의 희생자들은 대부분 여성들이며 교회와 지배적인 사회체제에 위협을 준다고 여겨지는 사람들에게 가해졌고, 고문과 화형 등의 억압적 폭력을 통해 사람들에게 공포감을 주었다.

대학교를 중심으로 장상, 박순경, 지금은 뉴욕 유니온 신학교로 간 정현경 등이 그 주도적인 역할을 한 첫 세대 여성신학자들이라 할 수 있다. 이미 세워진 한국 여성신학의 전통을 2세대 여성신학자들이 어떻게 발전시켜 갈 것인지 궁금하다.

세계적인 여권 운동의 주도권은 역시 북미와 유럽의 여성학자들 중심으로 이루어져 왔다. 독일의 여성신학자 엘리자베스 몰트만-벤델(Elizabeth Moltmann-Wendel)은 여성해방 시기의 도래를 4단계로 기술한 바 있다.⁷⁾ 그녀에 의하면, 그 첫 단계는 계몽주의로 말미암은 지적, 정치적 해방의 단계이며, 계몽주의의 “지적 미성숙으로부터의 해방”이라는 모토는 여성들에게 더 많은 파급 효과를 미쳤다. 이 단계에서 여성은 교육의 기회가 주어짐과 동시에 정치적인 참여를 할 수 있었으나, 그 해방의 범위가 독신여성들과 일부 특권층의 여성들로 제한된다. 더군다나 계몽주의가 숭상하는 가치는 소위 남성적 특성으로 분류되는 지성, 논리성, 인내, 고독한 용기 및 고립 등으로 이 단계에서 여성들은 남성 중심의 지적인 세계에 파고들어야 하기 때문에 말할 수 없이 많은 노력과 희생을 감수해야만 한다. 이 단계의 해방을 주도하는 여성의 모습은 여성의 특성을 잃어버린 “중성적인 여성”이라고 할 수 있다.⁸⁾

여성해방의 둘째 단계는 경제적 해방의 단계인데, 이 단계는 막시스트 여성해방주의로 대표되며 그 대표자로는 엥겔스(Frederick Engles)와 베벨(August Bebel)이 있다. 특히 후자는 하층계급 여성 노동자들의 남성과 자본가에 대한 이중적 예측을 파헤치고 노동력의 착취로부터의 해방을 외치며 보다 더 완전한 여성의 권리를 주장했다. 그러나 이러한 경제적 해방은 사회적으로 완전히 새롭게 변형된 사회에서가 아니면 이를 수 없으며 구 소련과 같은 사회주의 국가의 여성들은 보다 더 독립적으로 존중을 받았지만 그들의 몸은 더욱 피곤했다. 전 사회구조가 가부장적이었기에 사회주의 여성해방주의자들은 그들의 한계를 고백하지 않을 수 없었다.”

7) Elizabeth Moltmann-Wendel, *Liberty, Equality, Sisterhood: The Emancipation of Women in Church and Society*. trans. Ruth C. Gritsch (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 41-68.

8) Elizabeth Moltmann-Wendel, 41-47.

그리하여 지적, 정치적, 경제적 해방기를 거쳐 여성의 완전한 사회화를 요구하는 세번째 단계인 사회적 해방 시기가 도래했다. 이 시기에는 여성의 사회적 예속의 원인을 발견하려는 연구가 활발했다. 몇몇 여성의 본성에 대한 연구들이 그것에 대해 파헤치기 시작했다. 시몬느 드 보봐르(Simmonne de Beauvoir)의 《제2의 성》*The Second Sex*(1949)과 베티 프리단(Betty Friedan)의 《여성의 신비》*The Feminine Mystique*(1963) 그리고 케이트 밀레트(Kate Millet)의 《성의 정치학》*Sexual Politics*(1970)들이 그러하다. 앞의 두 글은 전통적으로 제시되는 희생적인 어머니상, 순종적인 아내상에 담겨있는 수동적이고 순종적인 여성성은 여성의 참된 본성이 아니라 사회와 문화의 산물이라는 논지로 그와 같은 통념에서부터 해방될 것을 촉구하고 있다. 세번째 케이트 밀레트의 책은 여성운동에 있어서 마치 칼 마르크스의 《자본론》에 비견할 만한 획기적인 책으로서 지대한 영향력을 끼쳤다. 그녀는 여성의 예속을 바로 성행위의 패턴에서 보았으며 한 성의 다른 성에 대한 지배는 인간 소외의 가장 큰 원인이라고 주장한다. 그녀의 관심은 이러한 성의 지배에 근거하는 가부장제의 권력구조를 파헤치는 것이었다. 이 단계의 여성의 사회적 해방은 여성으로 하여금 모든 보조적인 역할로부터 해방될 것을 요구하며 종래 여성의 본성이라고 여겨져 온 것으로부터의 해방을 의미한다.⁹⁾

여성해방의 제4단계는 육체의 해방기인데 인간은 처음으로 남성이나 남성성의 이념으로 정위되지 않으며 자기 자신의 고유한 육체를 받아들이고 새로운 감성들을 추구한다. 이 시기의 새로운 육체성과 성개념에 입각한 인간상의 추구는 레즈비어니즘으로 연결되었으나, 몰트만-벤델은 그에 그치지 않고 더 나아가 남자와 여자가 모두 자신의 고유성을 인정하는 참으로 해방된 새로운 인간상의 추구가 이루어져야 한다고 주장한다. 그녀는 이러한 인간상의 모델로 더 이상 지배하거나 지배당하게 되는 모델을 탈피해야 하며 다른 이의 필요에 민감할 뿐만 아니라 타인에게 또한 세계에게 개방되어 있는 인간성을 지향해야 한다고 주장한다. 이 단계는 계몽주의적 한계를 벗어나 인간의 참된 통합성과 고유성의 회복을 이루고자 하며, 자아를 초월하려는 명

9) *Ibid.*, 47-53.

10) *Ibid.*, 54-62.

상 및 신비주의적 시도들을 인간 삶의 새로운 추구의 형태로 받아들인다.¹¹⁾

몰트만-벤델의 분석에서 우리가 알 수 있는 것은 여성해방의 각 단계는 시간적인 순서라기보다는 각 영역에서의 해방이라고 볼 수 있을 것이다. 여성들은 삶의 모든 영역에서 자신들의 완전한 인간성을 찾기 위해 계속 전진해 갈 것이다. 그녀의 분석에서 관찰해 볼 수 있는 것은 초기의 여권주의 운동이 계몽주의적 전제에 얽매어 여성의 상이 성을 목살해 버리고 중성적인 인간 이념을 지향했다가 제4단계에 비로소 탈 계몽주의적 의식에 도달했다는 것이다. 그제야 비로소 남성성에 연합되지 않은 남성과 여성의 각각의 육체성을 받아들여지게 된다는 것이다. 그러나 여기서 우리는 사회비평으로서의 페미니즘과 포스트모더니즘의 관계는 딜레마를 창출하게 되고 그 딜레마는 포스트모더니즘의 이중성에서 온다는 것을 주시할 필요가 있다. 포스트모더니즘은 여성의 상이성을 발견하도록 돕는 반면에 계몽주의적 해방이라는 메타 내러티브를 거부하기 때문에 해방운동의 근거를 해체시켜 버린다. 그리하여 여권주의자들은 포스트모더니즘을 경계하면서도 그것의 과격성을 이용하고 있다.¹²⁾ 아무튼 여권주의 운동의 최근의 동향이 현금의 다양한 사상적 흐름들과 - 포스트모더니즘, 뉴에이지 운동, 생태신학, 과정신학 등과- 연합하여 함께 진행되고 있다는 것은 참으로 의미심장한 일이 아닐 수 없다.

우리는 1960년대 이후의 북미의 여권주의 역사를 여성신학과 밀접하게 관련지어 기술해 주고 있는 좋은 글을 볼 수 있는데, 그것은 바로 메리 캐시안(Mary Kassian)이라는 복음주의 여성 사역자가 쓴 《여권주의적 복음》, *The Feminist Gospel*이다.¹³⁾ 그녀의 기본 입장은 여성신학은 세속적 여권주의를 기독교와 통합하려는 시도로서 애초부터 기독교를 변질시킬 수밖에 없으며 그 둘은 서로 상반 관계에 있다는 것이다. 그녀는 자유주의 여성신학의 시도를 거부하며 그러한 신학의 영향으로 복음주의 내에 침투하고 있는 성경

11) *Ibid.*, 62-68.

12) 이러한 문제들에 대한 자세한 논의는 Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/ Postmodernism* (New York and London: Routledge, 1990)를 참조하라.

13) Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism With the Church* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1992).

적 여권주의(biblical feminist)를 경계한다. 그녀의 이러한 논지는 여성신학의 역사 개관을 통해 분명하게 증명된다. 그녀는 여성신학의 발전 단계를 세 단계로 보며 이를 각각 자아를 명명하는 단계(naming self), 세계를 명명하는 단계(naming world), 하나님을 명명하는 단계(naming God)로 규정하며, 이는 세속적 여권주의의 같은 세 단계의 발달과 상응한다.¹⁴⁾ 우리는 먼저 세속적 여권주의의 이 세 단계의 발전을 살펴보고 나서 여성신학의 발전을 개관해 보고자 한다.

카시안에 의하면, 1960년대 초의 여권주의 운동은 근대적 여권주의 운동으로서 시몬느 드 보봐르나 베티 프리단 또한 마가렛 미드(문화인류학자)¹⁵⁾ 등의 연구들에 의지하여 남자들과 여자들 사이의 역할의 차이가 없다고 주장하며 시작되었다. 여권주의자들은 결과적으로 그들 자신을 “남자들과 똑같다”고 정의했으며, 케더린 블리스(Katherine Bliss)나 발레리 세이빙 골드스타인(Valerie Saiving Goldstein)¹⁶⁾ 등으로 대표되는 기독교 내의 여권주의자들도 “단일한 동등성”을 위한 신학적 기초를 놓으며 이후의 격동을 준비한다. 또한 중요한 것은 1960년대 말에 케이트 밀레트는 “가부장제(patriarchy)”라는 용어로 여성의 문제를 정의했는데 그 용어는 헬라어에서 유래된 것으로 ‘파테르’(Pater)와 ‘아르케’(Arche)가 합해진 용어로서 직역하면, “아버지의 통치”인데, 모든 남성들의 사회적 지배와 여성들의 열등성과 예측성을 가르치는 용어로 사용되기 시작했다. 그들은 이 “가부장제”가 모든 문제와 불행의 궁극적인 근원이며, 그것을 전복시키는 것만이 여성이 해방되어 인간성을 회복하는 길이라고 믿기 시작했다.¹⁷⁾

14) 이 세 단계의 명명의 의미는 여성 자아가 스스로를 규정할 뿐만 아니라 세계와 하나님도 여성 중심으로 규정해 가는 과정을 말하며, Mary Daly의 다음과 같은 말에서부터 차용한 듯 싶다. “To exist humanly is to name the self, the world and God.” in *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 8.

15) Margaret Mead는 *Sex and Temperament* (1935)나, *Male and Female*(1949) 등의 저술을 통해서 주장하기를, 많은 문화들과 원시부족들을 연구한 결과 남자와 여자의 역할의 패턴은 자연적인 것이라기보다는 문화적으로 규정된다고 함.

16) 전자는 *The Service and Status of Women in the Church* (London; SCM Press, 1952), 후자는 “The Human Situation - A Feminine Viewpoint,” *Journal of Religion* (1960).

여권주의 이론가들은 60년대에 가부장제가 여성문제의 핵심임을 밝힌 후에 70년대 초에 가부장제의 원인에 대한 연구의 많은 결실을 보게 되었다. 여성 이론가들의 연구는 가부장제의 원인은 여성의 신체적 조건이나 - 생리, 출산 및 육아 등의 - 혹은 남성의 신체적 조건 - 생식기와 육체적 강함 - 때문이라는 결론을 맺는다.¹⁸⁾ 이러한 결론은 남성과 여성의 생리적 상이성이야말로 가부장제의 원인이며 따라서 여성들의 상이성은 곧 약점이므로 모든 상이성은 극복되어야 한다는 결론으로 이끈다. 그들은 남자와 동일해지는 길만이 여성해방의 길이라고 보았다. 그들은 또한 자매들의 연합이야말로 이러한 약점을 극복하는 효과적인 방법이라고 믿었기 때문에 “자매의 결속력은 강하다”(Sisterhood is Powerful)라는 표어 아래 많은 여성해방운동 단체들이 결성되었고 70년대에 활발한 활동을 벌였다.¹⁹⁾

케시안은 여권주의자들의 이와 같은 발전은 자기 명명(naming self)의 권리 획득으로 규정하고 그 첫 단계에서는 모든 상이성을 약점으로 여기고 없애려는 노력을 하였지만, 점차 공동의 세력을 확장해가며 한층 더 발전해가자 곧 그들의 상이성은 긍지와 자부심의 근원이 되었다고 보았다. 즉 페미니즘은 여성해방주의에서 여성예찬주의로 바뀌게 된 것이다. 여성성은 이제 극복되어야 할 것이 아닌 누리고 찬양되어야 하는 것으로 여겨지게 된 것이다.²⁰⁾ 여기서 우리는 결국 남성중심주의를 비판하는 여성들도 그들의 자아를 중심에 놓을 때에 같은 종류의 여성중심주의를 이끌어 낼 수밖에 없으며, 양자가 모두 인간의 자율성의 근거 위에 세워지는 한 자아와 세계의 올바른 해석 원리가 될 수 없을 뿐 아니라 이상승배로 직결된다는 개혁주의 비판원리를 상기해볼 필요가 있다. 즉 세속적 여권주의자들은 남성들이 자신들을 신

17) Mary Kassian, 15-33.

18) 전자의 결론을 맺는 글들은 Sulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: William Morrow and Company, Inc., 1970)과 Juliet Mitchell, *Woman's Estate*(New York: Random House Inc., 1971)이며, 후자의 결론을 맺는 글들은 Susan Brownmiller, *Against Our Will*(New York: Bantam Books, 1975)와 Kate Millet, *Sexual Politics*(New York, 1970) 등이다.

19) *Ibid.*, 43-50.

20) *Ibid.*, 51-67.

격화한 것이 가부장제라고 비판했음에도 불구하고, 여성들 자신도 자신을 신격화하는 똑같은 길을 걸어가는 것이다. 그들은 이와 같이 자기명명의 권리를 가지고 다음 단계인 세계를 명명하는 단계로 간다.

케시안에 의하면 1972년까지는 여권주의에 관한 책들을 다 읽는다는 것이 가능했지만 그 이후에는 점점 그것이 불가능해져 70년대 중반에는 여성주의에 관한 책들의 폭발을 보았다고 한다. 이것은 바로 여성적 세계관이 확립되어가고 있다는 증거로 볼 수 있다. 여성들의 경험이 모든 것의 궁극적 준거점이 되었다. 이는 곧 학문의 각 분야의 여성 중심의 분석이 이루어지고 있다는 것을 의미했다. 언어학과 문학 분야에서는 로빈 레콕(Robin Lakoff)을 중심으로 케이스 밀러(Casey Miller), 케이트 스위프트(Kate Swift) 그리고 데일 스펀더(Dale Spender) 등이 여성의 언어와 남성의 언어의 차이를 밝히고 남성이 만든 언어 구조를 전복시키고 언어 속에 깃들여 있는 가치관을 변화시키려는 시도를 했다. 심리학 분야에서는 필리스 체슬러(Phyllis Chesler)의 《여성들과 광기》*Women & Madness*(1972)와 진 베이커 밀러(Jean Baker Miller)의 《여성들을 위한 새로운 심리학》*Toward a New Psychology of Women* (1976)이 나왔고, 의학, 사회학 분야 등에서도 여성 중심의 분석을 감행한 수많은 연구들이 쏟아져 나왔다. 특기할 만한 것은 아드리안 리치(Adrienne Rich)의 《여성으로부터의 출생: 경험과 제도로서의 모성성》*Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (1976)이라는 책인데, 여기에서 저자는 모성성이야말로 여성을 예속하고 남성을 섬기게 하는 주요 수단이었고 그것도 하나의 제도적으로 형성된 것이고 보고 있다. 성관계 유형에 대해서도 레즈비어니즘을 찬양하고 그것이야말로 여권주의의 극치라는 사상이 나들기 시작했다. 이와 같이 여성 중심의 분석은 조직적인 분석을 통해 전통적 가치 체계 위에 있는 모든 제도와 그 가치 체계 자체를 무너트리고 전통적 성개념과 가족 개념까지도 파괴하기에 이르렀다.²¹⁾

여권주의자들은 인류의 선사시대도 다시 기술하기 시작했는데, 엘레자벳 굴드 데이비스(Elizabeth Gould Davis)의 《최초의 성》*The First Sex* (1972)

21) *Ibid.*, 71-88.

은 문명의 기원에 대한 새로운 기술을 제공하고 있다. 그녀는 여자들의 생물학적이고 성적인 우월성의 가정 위에서 역사이전의 문명에 대한 가설을 전개하는데, 그녀에 의하면 현 가부장적 암흑의 역사 이전에 위대한 황금시대가 있었고 그것은 '모가장제'(gynocratic) 문명이었다는 것이다. 여성들이야말로 농업, 제조업, 산업, 발명 등의 각종 기술문명 발달의 시조였으며, 그 시대는 채식주의의 평화로운 시대로서 여신의 지배 아래 낙원과 같은 황금 시대였을 것이라고 추정한다. 그녀는 그 증거를 인도 유럽어의 발달 과정과 모든 고대 문명의 공통되었던 여신 사상 등에서 도출해 내고 있다. 그러한 여성지배사회에서는 여사제들이 여신과 백성들 사이에서 종교기능을 담당했고 남성은 대체적으로 유순했으며 여성의 신비한 능력들을 인정했다. 그러나 일부 남자들은 생리적으로 폭력적인 경향으로 말미암아 사회질서를 깨기 때문에 추방당했는데, 그들 추방당한 남자들은 문명의 혜택을 못 받고 광야에서 고기를 먹으며 살았기 때문에 육체가 더욱 커지고 그러한 남자들이 모가장제 사회를 무기를 가지고 정복했으며 여성들은 그들에게 성적으로 매력을 느끼며 예속되기 시작한 것이 가부장제 문명의 시작이라는 것이다. 남자들은 여성의 본래적 우월성을 미워하고 본성적으로 여성의 자궁에 대한 시기심이 있기 때문에 여성을 격하시키고 지배하고자 하는 욕구가 크다는 것이다. 이러한 남자들의 시기심이 가부장적 반란을 일으켰고, 힘으로 그 여성들이 이룩한 문명을 말살하였으며 그 위의 자신들의 문명을 건설하여 현재까지 여성을 지배하게 되었다는 이야기이다. 그리하여 여성들의 단 하나의 희망은 다시 그 모가장제 문명으로 되돌아가는 것이다.²²⁾

이러한 데이비스의 가설은 여권주의자들과 여성신학자들 가운데에서 수정 변형되어 받아들여지게 되고 논의가 되었는데 이 가설은 그 진위에 관계없이 여성우월주의를 은연 중에 지원하는 효과를 갖는다. 이 가설뿐 아니라 많은 다른 가설들이 세워지게 되고 미지의 세계에 대한 여성들의 상상력은 무한하게 자극을 받는다. 류터(Ruether)의 《가이아와 신》*Gaia & God*은 데이비스의 가설 이외에도 많은 여성 고대 문화인류학자들의 이론을 소개하고 있다.²³⁾

22) *Idid*, 99-107.

이러한 여성의 관점에서 나오는 연구 및 가설들은 일반 여성의 나르시스트적 자기애를 강하게 뒷받침하는 이데올로기로 작용할 뿐 아니라 분리주의로 나아가는 위험성을 내포한다.

70년대 후반에 와서 여권주의는 강한 종교적 색채를 띠게 된다. 드디어 신에 대한 명명의 단계에 접어든 것이다. 지금까지의 지적 분석을 통한 정치적 운동으로서의 여성운동이 새로운 면모를 보이기 시작한 것이다. 1976년 보스턴에서 열렸던 전국 여성대회에서 로빈 모르간(Robin Morgan)은 여권주의자들의 정치적 운동을 위해서는 개개인이 영적으로 충만한 에너지로 채워져야 한다고 연설했다. 그 대회에서 로빈 모르간의 주도 하에 고대 주술법의 하나인 위카(Wicca) 주술에 따라 주술의식이 행해졌는데 이 이후로 이러한 종교적 의식이 여권주의자들 사이에 유행되었다. 이른바 여권주의적 정치운동과 여성의 영성의 만남이다.²⁴⁾ 모르간은 고대 위카(Wicca) 주술을 택했지만, 저널리스트 마르곳 아들러(Margot Adler)는 주장하기를 여신 경험의 한 부분으로서라면 어떤 종류의 종교적 표현도 다 허락되어야 한다고 역설했다. 3일 동안 계속된 이 대회에서 그들은 여성의 영성에 관한 다양한 종류의 종교적 의식과 표현들을 공동으로 탐구했다. 음악, 무용, 미술, 주술 및 주문 등에 대한 다양한 워크숍이 열렸다. 그들이 그 대회를 통해 추구한 여권주의적 영성은 여성 각자가 무엇이 자신에게 맞는 종교적 경험인지 판단하며, 각자가 어떻게 신을 상징화하고 예배할 지를 선택하려는 것이다. 그 신은 바로 여성의 힘 자체라는 것을 인식하는 전제 하에서 말이다.²⁵⁾

이 1976년 보스턴 대회는 여권주의의 제3단계인 영성의 추구의 단계의 시발점이 된다. 이제 그들은 서구의 전통에 깊이 뿌리박혀온 유대-기독교의

23) Rosemary R. Ruether, *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (New York: Harper Collins Pub., 1992), 148-165를 참조하라.

24) 이에 관한 저술로서, Robin Morgan의 *Going Too Far—the Personal Chronicle of a Feminist*(1977), Charlene Spretnak이 편집한 *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power Within the Feminist Movement*(1982), Margot Adler의 *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-worshippers, and Other Pagans in America Today*(1986) 등이 있다.

25) Kassian, 149-157.

신을 남성 신이라 여기고 신의 자리에서 하아시키고 그들의 위대한 여신을 즉위시킨다. 여권주의적 영성은 하나의 조직적인 종교로가 아닌 다양한 형태로 발전해 갔지만 80년대 말에 가서는 공통적인 주제가 분명히 드러났다. 여권주의적 영성은 첫째로 “모든 것이 하나”라는 일원론을 내세운다. 모든 것은 이 단일한 통일체의 일부분이라는 시각을 가지게 된다. 둘째는 “모든 것은 곧 신이다”라는 범신론을 믿는다. 그리고 이 신은 하나의 인격신이 아니라 비 인격적인 여성적 에너지, 힘, 또는 의식(consciousness)으로 본다. 그리고 세번째로 “자아는 곧 신이다”라고 동일시한다. 이것은 범신론의 자연스러운 귀결이며 애초부터 여권주의자들의 자기 숭배의 출발점을 나타낸다. 네번째로 “그들 자신이 신”인 것을 인식하기 위해서 그들은 새로운 의식의 단계로 나아가 하는데 그것은 바로 가부장제에서 습득한 모든 자아의식을 씻어내는 과정을 통해서이다. 다섯번째로 이러한 새로운 자아의식은 새로운 인류를 창조한다는 사명을 준다. 모든 인류가 보다 고양된 자의식으로 하나가 될 때 모든 인간이 완전히 동등한 새로운 사회와 새로운 시대가 열린다는 것이다. 마지막으로 그들은 영적인 능력을 추구하는데 여성의 힘인 여신은 그들에게 그들 자신의 육체와 삶을 지배하고 더 나아가 인류의 미래를 향해 주도해 갈 힘을 준다는 것이다.²⁶⁾

이와 같은 여권주의적 영성을 고양시키기 위해 그들은 다양한 의식들을 거행했는데 Kassian이 소개하고 있는 것 하나를 기술해 보면 다음과 같다:

어스름한 방에 열두어 명의 여성들이 나체로 둥그렇게 둘러앉아 있다. 작은 촛불이 켜져있고 그 촛불의 깜빡이는 움직임에 그들의 몸에는 음영이 진다. 코를 찌르는 향내와 잘려진 꽃에서 나오는 향기가 방안을 가득 메우고 브람스의 음악에 맞춰 그윽하고 조용한 음성으로 주문을 외운다. “고대로부터 아르테미스, 아스타르테, 멜류시네, 아프로디테, 다이아나, 브리짓트... 라고 불렀던 위대한 어머니의 말을 들을지이다. 위대한 어머니의 말을 들을지이다...” 그들은 일어나서 목욕탕으로 간다. 그곳의 욕조는 차가운 물로 가득차 있고 그 물 위엔 사향과 꽃잎들이 뿌려져 있다. 금발머리의 가녀린 소녀의 은 피리

26) *Ibid.*, 159-164.

소리에 따라 여인들은 차례차례 물 속에 들어가서 씻고 나오면 그룹의 다른 이들은 타월로 물기를 닦아준다. 그 정화의식은 신비스러운 단어들을 말하며 정점에 다다른다.

동으로 만든 잔에 주홍색 와인이 가득차 반짝인다. 그 잔은 동그랗게 둘러앉은 그들에게 해 방향으로 돌려진다. 에너지가 솟아오르기 시작한다. 한 사람씩 돌아가며 한 모금씩 와인을 마시고 나서 손가락을 와인에 담갔다 공중과 바닥에 뿌리며 말한다. “플로라 여신이며, 봄과 여름이 오는 것을 감사하나다.” “라베르나 여신이며, - 로마의 도둑의 여신 - 제발 당신의 딸이 법정 소송에서 풀려나게 도와주소서.” “데메터, 아이시스, 헤카테, 다이아나” 잔이 돌 때마다 여신의 이름들이 계속 불러진다. “아프로디테여, 지나와의 연합을 축복주소서.” “아르테미스여 … 내 몸을 이 고통 속에서 구원하여 주소서.” 목소리가 격양된다. 에너지가 점점 더 고양된다. “헤라, 나는 나의 아버지로부터 학대받은 것에 의해 분노합니다. 나를 충만케 하시어 나의 삶을 다스리게 하소서.” 잔이 세 번 방을 돌고나면 그 여인들은 일어나서 팀파니 북의 동동거리는 소리와 탬버린과 피리의 리듬에 맞추어 춤을 추기 시작하고, 그들의 열광은 에너지가 고양되었다가 다시 사라질 때까지 계속된다. 그리고 나서 여자들은 손에 손을 잡고 한번에 흐르는 에너지를 천정을 향해 뿌려버린다. 그들의 기도들이 성취될 것을 바라면서, 이 의식이 끝나고 나면 과일바구니가 나오고 그들은 다시 옷을 입고 즐겁게 이야기하고 만찬을 나눈다. 그들이 파하고 돌아갈 때, 그들의 에너지가 재충전되었다고 느낀다.²⁷⁾

여권주의자들은 이상에 기술한 바와 비슷한 아니면 더 과격한 종류의 의식들을 정기적으로 한다. 그 의식은 그들이 정치적인 투쟁을 계속하기 위한 영적인 힘을 제공해준다고 믿는다. 바바라 스타렛트(Barbara Starrett)에 의하면, 그들의 의식들은 다양하지만 대개 다음의 다섯 가지 기본 요소를 갖추고 있다고 한다: 구별하는 의식, 하나의 특정한 장소를 정화하는 의식, 위대한 힘을 부르는 의식, 춤이나 주문이나 음악과 같은 것을 통해 에너지를 고양시켜 카타르시스에 도달하는 의식, 마지막으로 음료나 음식으로 친교하는 순서 등이다.²⁸⁾

27) *Ibid.*, 164-5.

28) *Ibid.*, 165-6.

상기한 바에서 볼 수 있듯이 여권주의자들의 영성이 담고 있는 주제는 뉴에이지 사상과 동일하며, 그들은 주술, 명상 및 이방 신비종교를 차용하여 여성을 위한 다양한 혼합종교들을 만들었다. 그들은 여성의 자연과의 영적 연결성을 주장하며 생태계 보전과 동물보호운동, 열대수림 보호운동으로 그들의 운동 범위를 확장시키고 있다. 케시안에 의하면 최근에 “여권주의운동이 퇴조하는가”하는 논의가 있었는데 그것은 바로 대중운동으로서의 여권주의가 그 의도하는 바 소귀의 목적을 달성하여 이미 미국인의 의식 속에 그 자리를 잡았기 때문이며, 그러한 사실은 이 주제에 대한 신세대 소녀들의 무관심한 태도에서 엿볼 수 있다고 한다.²⁹⁾

여성신학도 여권주의의 발전 패턴을 그대로 발맞추어 발전해가서 초기에 교회 내의 여성의 문제를 제기하여 가부장제 신학의 변혁의 필요성을 확인한 다음, 해방신학과 결합하여 여성해방을 위한 신학을 수립한 후, 성경을 비롯한 교회 안팎의 모든 관련된 전통들에 대한 여성 중심의 분석을 가하면서 새로운 여성들은 위한 역사 기술을 하고, 하나님을 여성화하면서 여성교회, 즉 해방을 위한 출애굽 공동체를 만들기에 이른다.³⁰⁾ 여성신학은 처음부터 기독교를 여권주의에 맞추어 변형시키는 자유주의 신학방법을 사용하고 있다. 그리고 그 최근의 형태는 더이상 역사적 기독교가 아닌 이질적인 영성을 지닌 세속적 여권주의와 구분할 수 없는 새로운 여권주의적 기독교를 탄생시키고 있다. 이제 여성신학을 개관해 보기로 하자.

Ⅲ. 여성신학 개관: 로즈마리 류터를 중심으로

여성신학의 시작은 흔히 1960년 세이빙 골드스타인의 논문 “인간의 상황: 여성적 관점”으로부터 시작되었다고 본다.³¹⁾ 그 후 여성신학은 다양한 방향으로 발전해오고 있지만 그 다섯 가지 공통된 주제는 다음과 같다:

29) *Ibid.*, 250-1.

30) Kassian의 상위서의 부록을 보면, 이 두 흐름을 대표화해 놓은 것이 있는데 참조하라.

31) 목창균, 《현대신학 논쟁》, (서울: 두란노, 1995), 351.

1. 전통적인 기독교 신학은 가부장적이다. 남자들에 의한, 남자들을 위한 산물이다.
2. 전통신학은 여성과 여성의 경험을 무시하거나 회화했다.
3. 신학의 가부장적 성격은 여성들에게 해로운 결과를 가져왔다.
4. 그러므로 여성들도 이제 신학을 해야 하며 신학적 과업을 동등한 위치에서 형성하는 형성자들이 되어야 한다는 것이다.
5. 페미니스트에 의하여 정의되는 여성들의 경험이 기독교 신학의 근거와 규범이 되어야 한다.³²⁾

이러한 공통된 주제 아래 각각의 특성을 띄며 발전해온 여성신학의 첫 주도적인 인물은 메리 데일리(Mary Daly)일 것이다. 메리 데일리의 《교회와 제2의 성》*The Church and the Second Sex*(1968)의 출판과 함께 여성신학은 여권주의의 시각에서 신학 재건의 방향을 정위했다. 이 글의 제목에도 나타나 있듯이, 이 시기의 그녀의 분석은 대부분 보바르의 것과 일치하며 그 입장 위에서 그녀는 교회가 성차별주의의 죄를 범하고 있다고 공격하고 있다. 그녀의 주장에 의하면 교회 내의 가부장제를 극복하기 위해서는 여권주의 신학을 세워야 한다는 것이었다. 데일리는 전통신학의 오류를 크게 두 가지로 지적했는데 그 첫째는 잘못된 신관이며 둘째는 잘못된 계시관이다. 그녀는 하나님은 남성이라고 하는 생각이 뚜렷하게는 아니지만 은연중에 전통신학자들의 마음에 남아있어 하나님이 남성이기 때문에 남성은 곧 하나님이라는 생각으로 이어진다고 주장했다. 그리하여 이러한 생각이 남성들의 하나님과 같은 우월감을 제공해준다고 믿었다. 또 하나의 잘못된 생각은 정적인 세계관에 입각한 완성된 계시관이다. 이러한 생각은 문화적으로 조건지워진 성경의 가르침을 본래적인 여성의 본성으로 가르쳐왔다. 그녀는 이러한 폐쇄된 계시관 대신 역동적인 계시관으로 대체시켜야 한다고 주장했다. 그녀는 이 두 가지 잘못을 고칠 뿐 아니라 기독교 신학에 스며있는 여성혐오주의를 씻어내기 위해 기독교 신학을 전반적으로 새롭게 개조해야 한다고 했다. 특별

32) 스텐리 그랜츠 로저 울슨, 《20세기 신학》, (서울: IVP, 1997), 366.

히 교회의 예언자적 이상을 강조했다며 교회론, 기독교론 그리고 구원론을 다시 발전시켜야 한다고 주장했다.³³⁾ 데일리 자신은 기독교 신학을 발전시키는 대신 점점 더 급진적인 방향으로 나가 5년 후 《성부 하나님을 넘어서》 *Beyond God the Father*를 출판하며 교회와 결별을 선언했다. 그녀는 유대-기독교의 하나님은 여성해방과 적대적인 관계에 있다고 보고 기독교 전통은 너무나 깊이 가부장적이어서 그 안에서의 여성해방이란 불가능한 것으로 판단했다. 그녀의 후퇴는 러셀이나 류터와 같이 남아 있는 기독교 여성 신학자들로 하여금 여권주의와 기독교의 관계에 대한 새로운 성찰을 하게 하였다. 데일리의 급진주의적 여성해방론(Radical feminist theology)은 기독교를 버리고 여신숭배종교(Goddess religion)를 취하는데, 이것은 바로 세속적 여권주의와 합류한다는 것 이외에 아무 다른 의미도 없는 것이다.

다른 급진주의적 여성해방론자 케롤 크리스트(Carol Christ)는 여신을 다음의 세 가지로 정의했다: 1. 여신은 기도와 의식으로 부를 수 있는 여성신이다. 2. 여신은 자연과 문화와 개인과 공동체 속에 있는 생명과 죽음, 소생의 에너지의 상징이다. 3. 여신은 여성의 힘의 아름다움과 합법성을 승인하는 상징이다.³⁴⁾ 이와 같은 여신숭배종교는 바로 앞서 기술한 여권주의적 영성 바로 그것이다. 류터는 여신숭배종교는 동성연애적 분리주의든지 아니면 신의 상징을 “위대한 어머니”로서 삼는 방향으로 나가면서 양자의 경우 다 남성을 여성에게 복종시키는 것을 목적으로 하기 때문에 올바른 방향이 아니라고 본다. 그녀는 또한 이러한 분리주의는 가부장제와 상응하는 같은 종류의 지배 구조를 갖기 때문에 참다운 여성해방을 가져오지 않는다고 비판한다.³⁵⁾ 그러나 데일리의 최근 저서들은 더욱 과격하고 비판적인 방향을 취한다고 한다.³⁶⁾

초기의 데일리의 방향제시에 따라 해방신학의 뿌리 위에서 레티 러셀과

33) Kassian, 35-42.

34) David L. Smith, *A Handbook of Contemporary Theology*, 254.

35) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1993), 230-231.

36) 예를 들어 *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*(1978), *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*(1984), *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language*(1987) 등이 그것들이다.

로즈마리 류터는 신학의 여성화(feminization of theology) 작업을 계속해간다. 이들은 기독교 여성신학자(Christian feminist theology)로 분류되기도 한다. 둘다 데일리의 역동적 계시관에 입각하여 여성의 경험 중심으로 신학을 전개시킨다. 전자의 대표적인 저작은 《여권주의 관점에서 본 인간해방》 *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology*(1974)으로 프로테스탄트적이며 전형적인 형태의 해방신학을 발전시킨다. 다른 모든 여성신학자들과 마찬가지로 그녀는 성차별이야말로 다른 모든 형태들의 억압의 근원이라고 믿고 구티에레즈(Gutierrez)의 분석을 빌려서 이와 같은 인간의 사회적 소외 현상을 파헤쳤는데, 그녀는 해방신학보다 한층 더 나아가 참된 해방은 정치 사회적 변화보다 더 깊은 변화를 요구한다고 주장했다. 이것은 바로 여성신학도 종교적이고 영적인 차원에서의 변화를 지향하기 때문으로 보여진다. 아무튼 그녀는 여성해방이야말로 세계의 가장 큰 피억압 계급의 해방이며 이것이 이루어질 때 비로소 가난, 인종차별, 생태의 파괴 및 전쟁도 끝이 나게 될 것이라고 보았다. 러셀은 여성해방신학의 첫째 목적은 자유이며 바울의 로마서 8: 22-23를 전 우주가 이 자유를 열망한다고 해석하며 모든 인간 역사의 궁극적인 목적과 추구가 해방이라고 보았다. 그녀는 이스라엘의 출애굽의 사건도 현대 여성들의 해방을 지원하는 본문으로 보았고, 성경 전체를 이 해방의 관점에서 보았다.

그녀는 또한 《해방된 말씀: 성경의 반 성차별적 해석》 *The Liberating Word: A Guide to Non-sexist Interpretation of the Bible* (1976)이라는 책을 편집했는데 이 책은 중요한 문제를 제기한다. 그것은 바로 기독교의 전통적인 언어가 가지는 문제이다. 러셀에 의하면, 기독교의 전통적인 언어는 더 이상 그대로 사용되어서는 안 되고 보다 포괄적인 언어들로 개조되어야 한다는 것이다. 그 이유는 첫째로, 전통적인 언어가 열등성과 우월성에 대한 고정관념들을 재확인시키기 때문이며, 둘째로 여성들을 소외시키며, 셋째로 하나님을 한정지어 버리기 때문이다. 이런 문제들을 의식하며 전통적인 남성 중심의 언어들을 보다 더 포괄적인 언어들로 사용할 것을 촉구한다.³⁷⁾ 그러나

37) Kassian, 135-147.

그녀를 비롯한 기독교 여성신학자들이 제시한 바대로 개조한다는 것은,³⁸⁾ 기존의 형태가 아닌 전혀 새로운 형태의 기독교를 만들어 내게 되는 것이므로 불가하고 언어 사용자들의 보다 민감하고 배려있는 태도가 중요하리라 본다. 그녀의 최근의 작품으로는 1985년에 편집한 《성경의 여권주의적 해석》 *Feminist Interpretation of the Bible*과 《자유의 집: 여성신학에서의 권위》 *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*(1987) 등이 있다.

로즈마리 R. 루터(Rosemary R. Ruether)는 많은 저술 활동과 연구 활동을 통해 하나의 새로운 형태의 신학체계를 수립하고, 여성신학을 생태신학과 접목시키고 있는 절충적인 신학자이다.³⁹⁾ 그녀는 가톨릭 전통 속에서 이해된 기독교를 비판하기 때문에 개혁주의 관점에서 볼 때 그녀의 관점과 접촉이 되는 부분들이 없지 않으나, 역시 그녀도 세속적 여권주의와 함께 가고 있기에 기본적으로 성경과는 소원한 세계관을 가지고 있다. 여기서 성경과는 소원한 세계관이란 보다 구체적으로 기독교의 초자연주의를 부인하고 세계를 주관하시는 하나님의 구체적인 섭리를 인정치 않는 자연주의적, 그녀의 경우는 생태학적 세계관을 의미한다.⁴⁰⁾ 반면 개혁신학과 접촉 가능한 부분은 바로 그녀의 서구 유대-기독교의 이원론을 비판하는 논점이다. 그녀는 전통적인

38) 예를 들어, 수정한 주기도문은 다음과 같다. Our Mother/Father, who is everywhere, Holy be your names. May your new age come May your will be done In this and in every time and place. Meet our needs each day and Forgive our failure to love As we forgive this same failure in others. Save us in hard times, and Lead us into the ways of love. For yours is the wholeness, and the power, And the loving, forever. Amen. *Ibid.*, 143.

39) Peter Toon은 그녀가 여성신학을 수립하는 데 있어서 많은 다양한 전통에서 그녀가 원하는 자료들을 취사 선택하는 방식을 취한다고 하며 “절충적(eclectic)”이라고 평한다. *The End of Liberal Theology: Contemporary Challenges To Evangelical Orthodoxy*(Wheaton, IL: Crossway Books, 1995), 202.

40) Gai & God에 나타난 그녀의 세계관은 짙막하게 다음과 같이 요약될 수 있다. 세계 전체가 하나의 유기체적 통일체로서 그 안의 모든 개체들이 상호 연결되어 자연의 원리와 질서에 따라 생존과 사멸을 하는 상호의존적 관계에 있으며 인간도 전혀 예외가 아니라는 것이다. 이와 같은 하나의 유기체로서의 세계는 신적인 것으로 여겨져 Gai라고 표현된다. 그리고 과거의 인간을 하나님의 형상으로 독특하게 지음받았다는 가르침은 자연과 인간을 구분시키고 자연을 마음대로 지배하고 해치게 한 장본인이라고 가르친다.

기독교가 영혼과 물질, 영과 육체, 주체와 객체라는 이원론을 가지고 그것을 사회적으로 발전시켜 영적인 것은 남성적인 것과 동일화하여 고귀하고 우월하다고 보고 주체로 삼았고 육체, 감정, 물질적인 것은 여성적인 것이라 하고 저급하고 타락된 것과 동일시하여 여성과 자연을 지배와 다스림의 대상으로 만들었다고 비판했다. 그녀는 새로운 가치관으로 이 이원론이 극복될 때 참된 해방이 이루어진다고 분석했다.⁴¹⁾ 사실 이 점에 대해서는 성차별의 인식에 까지 이르지 못하는 못하지만 로마 가톨릭의 이원론을 항상 비판해오고 있는 것은 개혁주의 신학의 중요한 주제 중에 하나라고 할 수 있다. 이 부분을 보다 집중적으로 다음 장에서 논의하겠다.

류터는 《성차별주의와 신학》*Sexism and God-Talk*에서 여성신학의 출발점으로 여성의 경험을 삼고 그 동안의 남성의 경험에 입각해서 성문화된 전통들을 폭로할 뿐 아니라 여성신학을 위해 사용 가능한 전통들의 단초를 찾는 것을 시도한다.⁴²⁾ 그녀는 여성신학의 비판적 원리로 여성의 완전한 인간성의 향상에 두고 무엇이든지 이것을 돕는 것은 구원이며 거룩한 것으로 보고 이것을 축소시키거나 부정하는 것은 죄라고 보았다. 이와 같은 비판적 원리를 가지고 그녀는 유대교와 기독교, 기독교 이전의 종교들, 주류 또는 이단시 되어온 기독교 문화, 신종의 이교(new paganism)들, 근대 기독교 이후의 사상들을 살펴보며 여성신학을 위해 “사용 가능한” 부분들을 찾아 새로운 신학을 세운다.

신 개념에 대해 그녀는 신의 존재에는 관심이 없고 신에 관한 언어에 논의를 집중한다. 그녀의 분석에 의하면 기독교인들이 신을 “그녀”라고 부를 때 그렇게 강한 반감을 느끼는 것은 “초월적 자아의 규범적인 이미지가 남성적인 신의 이미지 속에서 유대-기독교적으로 형성되어” 왔기 때문이라고 하며, “이러한 초월적인 남성적 자아의 이면에는 자연에 대한 정복이 자리잡고 있으며, 이것은 모성(the Mother)에 대한 정복과 그것의 초월을 상징한다”고 한다.⁴³⁾ 여기에서 신의 이미지 속에 우리의 규범적 자아를 투사한다는 인간의

41) Rosemary R. Ruether, *Liberation Theology: Human Hope Confronts Christian History and American Power*(New York: Paulist Press, 1972), 16-22.

42) Ruether, *Sexism and God-Talk*, 12-3.

종교심리의 전제는 교리적으로 사용하는 모든 언어에 대해 깊은 의미를 갖는다. 그녀는 기독교를 둘러싼 다양한 전통들의 “신의 언어”를 탐구하고 나서, 보다 근원적인 전통은 신에 대한 여성적 이미지와 남성적 이미지가 한 짝이 되어 있는 동등한 양식이라고 하며 여성해방을 위한 신으로 양성 신(God/ess)을 내세운다. 양성신은 여성성과 남성성 모두를 포괄하는 신 개념으로 기존의 위계체제로부터 우리를 해방시키며 동등인들의 새로운 공동체를 열어주는 존재라고 한다. 양성신은 종래의 이원론을 통합하는 존재이자 존재의 기초로서 정신과 물질, 이생과 내세, 자신과 타자 모든 이원적인 것을 통합하는 존재의 평화(Shalom)이다. 그녀는 양성신과의 해방적 만남은 소외로부터 부활한 참된 자아와의 만남이며, 양성신 곧 진정한 “나는 곧 나다”에 대한 적당한 이름은 없으며, 그것은 우리가 가부장제적인 명명으로부터 벗어날 때만 가능하다고 했다.⁴⁴⁾ 여기서 우리가 감지할 수 있는 것은 신에 대한 여성신학적 이해는 해방의 발전에 따라 점진적으로 발전된다는 생각으로 어떠한 특정한 신 개념이 없다는 것이다. 그리고 최근에 와서 더 분명해지는 것은 결국 신과 자아는 하나라는 범신론적 인식으로 향한다는 것이다.⁴⁵⁾

여성신학의 인간론은 가부장제 남성중심의 인간관을 탈피한 양성동체성(Androgyny)의 인간을 추구한다. 양성동체성이란 모든 인간이 다 가지고 있는 인간성을 표현하기 위한 말로서 전통적으로 남성다움과 여성다움으로 분리되었던 인간의 정신적 능력의 반쪽들을 남녀가 다 가지고 있음을 나타내기 위한 말이다. 남성과 여성은 각각 고유한 생식 역할을 지니고 있다. 그러나 이 생식적인 상호보완성과 심리적, 사회적 역할 분담 사이에는 어떠한 필연적인 관계도 존재하지 않는다. 여성 신학에서 추구하는 인간관은 전통적으로 이원화되어 고정 관념화된 반쪽인간이 아닌 총체적 자아의 회복이다. 인간이 완전한 정신적 가능성을 회복할 때 개인과 사회가 변혁되고 구원된다는 비전이 열린다.⁴⁶⁾

43) *Ibid.*, 47.

44) *Ibid.*, 68-71.

45) 동 저자의 *Gai & God*, 254에 보면, “하나님과 가이아의 목소리는 결국 우리 자신들의 목소리다”라고 했으며 우리는 모든 사고와 삶의 원천을 느끼며 직관할 수 있다고 설명한다.

기독론에 대하여 류터는 주장하기를 전통적인 기독론은 신적 로고스가 남성으로 성육신하여 남성만이 그리스도를 대표하게 되어 성차별을 더욱더 강화한다고 했다. 이로 인해 여성은 모든 성직에 접근할 수가 없으며 이것은 전통적인 신론이 가지는 당연한 논리적 귀결이라고 한다. 그것은 바로 그리스도가 남성신의 현현이었기 때문이다. 또한 류터는 새로운 기독론인 양성동체 기독론⁴⁷⁾과 성령기독론⁴⁸⁾을 분석하면서 전자에 대해 말하기를 남성도 여성도 아닌 그리스도의 비전 속에서 여성적 측면을 강조하려 했지만, 양성동체의 그리스도와 남성 예수를 동일시하는 것은 구원적 인류의 비전에 계속해서 남성 중심적 편향을 가져다 준다하여 그 한계성을 지적했다. 후자인 성령 기독론은 남성이든 여성이든 성령을 받은 사람을 통해 부활한 그리스도가 계속 현현하리라는 확신으로부터 시작하지만, 이것은 역사적 예수로서의 과거의 계시가 점진하는 성령으로부터 분열됨으로써 결국 과거 속에 묶여진 그리스도를 거부하는 반란으로 이어진다.⁴⁹⁾ 여기서 류터는 공관복음에 나타난 역사적 예수의 기술을 전통적인 기독론과 분리시켜야 할 필요성을 느낀다. “구속적인 하나님의 인격과 말씀으로서의 그리스도는 ‘일회적인’ 역사적 예수로 묶여질 수 없다”⁵⁰⁾라는 그녀의 말은 역사적 예수와 신앙의 그리스도를 분리하는 자유주의 기독론의 전제로 돌아간다는 말과도 같다. 여성신학의 기독론을 계몽주의적 전제 위에서 있는 해방신학의 기독론의 한 형태로서 제시하고 있다고 볼 수 있다. 류터에 의하면 여성해방신학은 그리스도의 남성성을 그리 중요하게 여기지 않는다. 중요한 것은 그가 해방된 인간과 하나님의 해방의 말씀을 대표하면서 계급사회의 특권을 파기시키고 낮은 자를 대변하는 생활형태를 통해 새로운 인간성을 선포하고 있다는 것이다. 그리스도는 예증적인 해방자로서 원시 기독교 예언사상의 언어 속에서 우리의 자매라는 형태로 만나질 수 있다고 믿었다.⁵¹⁾

46) *Ibid.*, 109-115.

47) 고대 교부 클레멘트와 근대 초기의 신비주의자들인 야곱 뵘, 임마뉴엘 스웨덴 보그와 같은 사람들의 사상 속에 나타났다. *Ibid.*, 140-2.

48) 이것은 몬타니즘, 피요르 요아킴, 웨이크교도들 등의 사상 속에서 나타난다. *Ibid.*, 142-7.

49) *Ibid.*, 134-5.

50) *Ibid.*, 138.

악에 대하여도 류터는 어떤 외적인 존재가 아니라 인간성의 타락이나 왜곡이라고 보았다. 불합리한 사교의 단계에서는 선악의 구분과 자·타의 관계가 혼히 혼동되었는데 집단적 자이는 선에 연결짓고 타자는 악으로 규정된다. 모든 인종차별, 계급차별을 비롯한 성차별은 바로 이러한 불합리하고 왜곡된 인간 관계에서 비롯된다고 하였다. 그녀는 모든 죄중에 성차별 주의는 원죄와도 같다고 본다. 남녀간의 왜곡된 관련성은 남녀 모두를 왜곡시키고 인간의 커뮤니케이션 통로를 완전히 오염시킨다. 구술적이거나 시각적인 언어와 표상이 갖는 편견뿐 아니라, 공간 조직(의복, 육체적 신호), 제도적인 영역(법과 관습)까지도 모든 체제를 규정한다. 이러한 성차별 주의는 오직 진정한 삶의 모델로서 문화적 우주를 쫓아내지 않는다면 그것과 싸워 이길 수가 없는 것이다. “정신의 변화” 곧 메타노이아(회개)가 일어날 때 적대 관계가 상호의존 관계로 화한다고 믿고 전 인류의 위대한 메타노이아를 기다린다.⁵¹⁾ 여기서 메타노이아는 의식의 변화를 말하며, 그것의 의미는 해당되는 상황에 따라 정해지나, 그 공통적인 패턴은 모든 인간 관계에 있어서 대립적인 관계에서 공동체로서의 관계 회복을 의미한다고 볼 수 있다.

그녀의 남녀 관계로서의 선악 관계에 대한 분석은 참으로 날카롭고 시사적인데, 남성과 여성을 우월과 열등의 이중성으로 왜곡시킨 인간성 왜곡은 자·타 관계의 근본적인 왜곡이었다고 한다. 그것은 기본적인 “남성 이데올로기”로서 두 가지 목적을 위해 기능해 왔는데 첫번째는 남성의 정체성이 곧 표준적인 인간성임을 뒷받침해 준 것이었으며, 두번째는 여성의 종역할을 정당화시킨 것이라 했다.⁵²⁾ 이러한 것은 기존 사회의 전형적인 남녀 역할 분담에 나타나는데, 남성은 언제나 자유의 영역을 여성은 언제나 필요성의 영역을 담당해오고 있다는 것이다. 이러한 노동의 영역에 성차별주의가 뜻하는 것은, 남성 자신은 하기 싫어하면서 누군가가 자신을 위해 해주기를 바라는 일련의 비천한 노동에 여성을 묶어두는 것이라 했다.⁵⁴⁾ 그리고 이러한 전통적

51) *Ibid.*, 135-8.

52) *Ibid.*, 173-192.

53) *Ibid.*, 165.

54) *Ibid.*, 176-177.

인 역할의 분담은 언제나 “자연적” 또는 “본성적”이라는 이름 하에 집안 청소, 요리, 세탁, 매일 매일의 욕구에 대한 반복적인 봉사 등과 같은 지루하고 기계적인 가사 노동이 여성의 역할이라고 이야기 해왔다고 했다. 필자는 여기에서 오늘날의 교회 안에서의 역할 분담도 이와 같은 일반 사회의 기존관념을 그대로 반영하고 있으며, 구속받은 공동체로서 올바른 인간 관계 형태를 제시하지 못하고 있는 것이 문제라고 느낀다.

류터의 여성신학의 특성은 바로 내세를 믿지 않을 뿐 아니라 자아의 불멸성도 믿지 않는다는 데 있다. 그녀는 그러한 믿음은 바람직하지 않다고 보며 개인 존재의 영속적인 유지를 소망해서 나온 것으로 본다. 그와 더불어 직선적 역사관에 기초하여 역사를 최종적인 구원의 종점으로 이끌어가려는 모든 형태의 종말론을 -기독교, 막시스트- 반 생태학적이라고 거부한다. 그렇다고 끊임없이 되돌아가는 순환적 유형을 취하는 것도 아니다. 그녀는 그 대신에 성경에 제시된 회년 사상에 입각한 “혁명적 변혁” 사상을 받아들인다. 그것은 태초의 본래적 낙원에 그려져 있는 이상적인 사회의 요소들이 자연에 그 기반을 두고 있다고 보고, 그것으로 돌아가려는 혁명이 주기적으로 계속해서 일어나야 된다는 것으로서 하나의 새로운 모델이다.⁵⁵⁾ 여기에서 관찰할 수 있는 것은 그녀의 여성신학은 바로 이 역사적 종말론의 부분에서 막시스트적 역사관에 입각한 해방신학과 결별하고 생태학적인 세계관과 역사관을 취하게 된다는 점이다. 그녀의 생태학적 역사관은 개인적 종말론에서 더 분명하게 그 모습을 드러내는데, 그녀에 의하면 죽음 이후 우리의 존재는 개체화된 자아가 아니라 분해되어 총체적 모체에 합하여 거대한 세계의 생멸 과정 속에서 존속해간다고 믿는다. 그녀는 그 거대한 모체야말로 바로 모든 인격체의 토대이며 그 집단적 인격체는 바로 “거룩한 존재”라고 한다. 우리의 성공과 실패는 그 거룩한 존재속으로 모아지고 존재의 조직 속으로 융화되어 새로운 가능성으로 옮겨지게 된다고 믿는 것이다.⁵⁶⁾

이러한 그녀의 사상은 보다 최근의 저서 《가이아와 신》 *Gaia & God*에서 보다 뉴에이지 사상과 비슷한 형태로 표현되고 있다. 그녀는 이 거대한 모체

55) *Ibid.*, 252-6.

56) *Ibid.*, 256-8.

라고 불렀던 것을 “거대한 자아”라고 부르고 모든 작은 자아들과 하나라고 한다.⁵⁷⁾ 이 책에서 그녀는 여성신학과 생태신학을 종합하여 여성의 지배와 자연의 지배 사이의 연관성을 파헤치고, 창조 심판 죄와 구속이라는 전통적인 주제를 창조, 파괴, 지배와 기만, 그리고 치유라는 주제로 변형하여 그에 대한 고대 근동 지방의 신화, 그리스신화, 유대-기독교 전통의 기술들을 비판적으로 살펴봄으로서 생태 신학적 여성신학을 위한 영성을 제시하려 한다. 책의 제목에 나타난 가이아(Gaia)는 헬라 신화에 나오는 지구의 여신으로서, 제임스 러브록(James Lovelock)이나 린 마르굴리스(Lynn Margulis)와 같은 생태학자들에 의해 사용된 말인데, 전 생태계를 하나의 살아있는 유기체로서 신적 존재로 보고 그것에 붙여진 말이다. 가이아는 본래 심층 생태학자(deep-ecology)들 사이에서 기독교의 하나님과 상반적인 개념으로 제시되었지만 류터는 이 둘을 서로 대립적인 관계로 보지 않고 상호 연관시킬 수 있는 신학을 세우려 시도하는 것이다.⁵⁸⁾

류터는 상당히 많은 저술활동을 했는데, 《종교와 성차별주의》*Religion and Sexism*(1974), 《새 여성, 새 세계》*New Woman New Earth*(1975, 1995), 《여성들을 위한 안내서: 여성신학을 위한 읽을 거리들》*Womenguides: Readings toward Feminist Theology*(1985), 《여성교회》*Women Church*(1985) 등 다수가 있다. 특히 마지막 책에서는 여성교회에 대해 기술했는데, 여성교회의 예배 의식은 가끔 성경이 인용되어 있는 것을 제외하고는 세속적 여권주의자들의 종교의식과 흡사하다.⁵⁹⁾ 류터는 여성교회를 새로운 해방공동체, 출애굽 공동체로 정의하고 있고 그들은 새로운 사회를 위한 핵과 같은 역할을 한다고 믿는다. 세례식과 성찬식 등 기독교 신앙의 중심을 이루는 성례들이 과격하게 변형되어 앞에서 기술한 여권주의자들의 주술의식과 매우 흡사한 모습을 띤다.

주요 기독교 여성신학자로 러셀이나 류터 말고도 독일의 엘리자벳 벤델 몰트만(Elisabeth Moltmann-Wendel)의 《것과 꿀이 흐르는 땅》*Das Land*,

57) Ruether, *Gaia & God*, 253.

58) *Ibid.*, 1-12.

59) 그것에 대한 자세한 기술은 Kassian, *op. cit.*, 195-201에 나타나 있다.

wo Milch und Honig fließt(1986), 도로시 쉴레(Dorothee Sölle)의, 《삶의 선택》*Choosing Life*(1981) 등이 있고, 성서학자로는 신약학자 엘리자베트 슈슬러 피오렌자(Elisabeth Schüssler Fiorenza)의 《그녀를 기념하여: 기독교 기원에 대한 여성신학적 재건》*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*(1983)와 구약학자 필리스 트리블(Phyllis Trible)의 《하나님과 성의 수사학》*God and the Rhetoric of Sexuality*(1978) 등이 널리 알려져 있다. 또한 새로이 발견된 영지주의 복음서들도 경전으로 포함해 사용하기를 주장했던 일레인 파젤스(Elaine Pagels)의, 《영지주의 복음서들》*The Gnostic Gospels*(1981) 그리고 성경이 말하는 “지혜”를 인격적인 여신으로 제시하고 있는 학자들 조안 챔벌레인 엔겔스만(Joan Chamberlain Engelsman)의, 《하나님의 여성적 차원》*The Feminine Dimension of the Divine*(1979)과 수잔 케디(Susan Cady), 마리안 로난(Marian Ronan)과 할 타우직(Hal Taussig) 공저의 《소피아: 여권주의 영성의 미래》*Sophia: The Future of Feminist Spirituality*(1986) 외에도 다수가 있다.

IV. 여성신학에 대한 개혁신학적 대응

앞서 서론에서도 밝힌 바와 같이 필자는 여성신학을 접근함에 있어서 그들의 전제, 신학 방법론, 성경 해석법 그에 따라 도출되는 새로운 유형의 신학들을 거부하면서도 그들의 목표가 되는 여성해방이라는 주제를 심각히 받아들이야 한다는 점에서 접촉점을 찾는다.

여성해방에 대한 내용과 목적이 여권주의자들이 말하는 바와 다를지는 모르지만, 전통사회에 깊이 뿌리 박혀 계속되어 오고있는 가부장적인 요소들을 파헤치는 그들의 분석은 재고해 볼 필요가 있다. 그러나 그렇다고 해서 그들처럼 기독교 전통을 송두리째 부정하고 나아가서는 안 될 것이다. 성도의 신앙을 키워주는 교회는 타락한 인간 세상 속에 그 죄악과 불합리한 것을 같이 가지고 있지만 그 안에는 성령께서 활동하고 계신다. 바로 그 타락한 문화적 형태(지상 교회)를 거룩하다고 일컬으며 그것을 통해서 복음 신앙을 계속 전

해주고 있는 것이다. 그것은 마치 성도 한 사람 한 사람이 하나님 앞에서 죄인이지만 의롭다(simul peccatur et justus)라고 일컬음을 받고 복음 사역에
로 부름받은 것과 똑같다. 교회 전통에 대한 바른 시각은 그 속에서 그것을
존중하며 성경을 통한 하나님의 계시를 가지고 새롭게 개혁하며 나아가는 것
뿐이다. 그것은 또한 성도들이 성화의 과정을 밟아가는 것과도 같다고 볼 수
있다.

이런 의미에서 필자는 여성신학이 제기한 몇 가지 신학적인 문제에 대하
여 개혁신학을 가지고⁶⁰⁾ 대답하려고 한다. 그들의 신학이 제기하고 있는 가장
근본적인 문제는 역시 출발점의 문제라고 할 수 있다. 반틸(Van Til)은 그것
을 전제라고 표현하고 있고,⁶¹⁾ 그것은 또한 “해석적 원리”⁶²⁾라고 표현될 수도
있다. 그들은 여성의 경험을 신학의 출발점으로 삼고 있다. 그리고 그것이 중
심이 되어 여성해방이라는 비판적 원리 하에 성경해석과 교회사 해석뿐만이
아니라 모든 전통의 해석이 이루어지고 있다. 이것은 곧 그들 자신이 모든 판
단의 궁극적 준거점이 되며 더 나아가 이성의 자율성이라는 원리 위에서 모
든 작업이 행해지고 있다는 것을 의미한다. 그들이 근대주의의 남성 중심적
사고를 비판한다 할지라도 그들 자신도 똑같은 인간의 자율성의 원리 위에서
자신을(여성의 집단적 자아) 중심에 놓고 사고하고 있는 것이다. 이것은 세속
적 여권주의에서 분명히 볼 수 있듯이 우상숭배로 직결된다. 즉 하나님의 자

60) 여기에서 필자는 개혁주의 내에서의 여성해방을 위한 신학을 정립한다는 것이 문제성을 가
질 수 있다는 것을 인정한다. 그것은 칼빈을 위시하여 많은 개혁신학의 주를 이루는 신학자
들이 여성의 종속성을 믿고 있기 때문이다. 그러나 필자는 본래의 복음적 신앙을 변질시키
지 않고 그것이 가능할 뿐만 아니라 변질시키지 않기 위해서 당위적으로 요청된다고 본
다. 즉 보다 성서에 가까운 하나님 중심의 신학적 사고를 하기 위해선 남성신학자들 자신이
하나님의 계시를 지배하고 그들의 성향에 맞게 길들이지 않도록 언제나 외적이며 비판적인
시각이 필요하다고 본다.

61) Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and
Reformed Pub. Co, 1955), 96-105. 또한 John M. Frame, *The Doctrine of the
Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Pub. Com.), 125.

62) 이에 대한 보다 자세한 논의는 필자의 “Cornelius Van Til 의 인식론과 Postmodern 상대주
의: 형태적 병행성과 근본적 차이점” <신학과 선교> 창간호(서울: 아세아연합신학대학교,
1997)를 참조하라.

리에 하나님 이외의 다른 것을 놓는 것을 말한다. 그들의 남성 중심적 사고에 대한 비판은 그들 자신에게도 똑같이 해당된다. 남자들이 자신의 초월적 자아(또는 규범적 자아)를 하나님의 이미지 속에서 키우고 있는 것처럼 여권주의자들과 여성신학자들도 여성의 경험에서 출발한다면 자신들의 초월적 자아를 여신이라 이름하며 똑같은 우상숭배를 범하게 될 것이다. 류터의 양성신도 예외가 될 수 없다. 왜냐하면 그 신은 그녀 자신에 의해 거대한 자아라고 표현되고 있으며, 하나님의 창조물인 자연 자체를 하나님의 자리에 놓고 있기 때문이다. 또한 하나님의 계시에 따르지 않고 자신이 신에 대해 규정하는 것 그 자체가 인간 자신을 신의 위치에 올려놓는 우상숭배가 되는 것이다.

또 하나 중요한 것은 여성해방이 아무리 중요하더라도 성경을 풀어가는데 해석적 원리가 될 수 없다. 여기서 간 하베(Harvey Conn)의 다음의 말은 여성문제에 대한 올바른 시각을 준다고 본다.

여성들에 대한 것을 포함하여 성경 전체의 메시지는 가부장제 또는 평등주의를 중심으로 제시되고 있지 않고 하나님의 계약, 즉 인간과 피조물과의 하나님의 구속적인 관계 중심으로 제시되어 있다. 우리가 누구나 하는 것은 그것이 남자이던 여자이던 간에 하나님의 형상대로 지음 받았다는 것이 가장 가까운 답일 것이다. 이 '정의'는 또한 서로 연합하고 다른 피조물들과 연합하여 하나님과 서로에 대한 의무 속에서 하나님을 섬기는 공동의 사명을 중심으로 제시되어 있다. 이 사명은 여권주의나 가부장주의를 초월하여 계약 안에 삶을 지향하고 있다.⁶³⁾

여성해방은 그 자체가 중심이 될 때 이루어질 수 없으며 하나님의 구원 목적, 즉 계약적인 삶이 중심이 될 때만이 참다운 의미로 정의될 수 있다. 여성해방이 자신과 자신이 속한 집단의 권리를 찾기 위한 운동으로서 모든 것이 그것을 중심으로 맴도는 궁극적 준거점이(척도가) 될 때, 의식화된 여성들은 피해의식으로 파라노이드 현상만을 창출한다. 하나님의 언어도 공평하게

63) Harvey Conn, "Feminist Theology" in *New Dictionary of Theology*, edited by Sinclair B. Ferguson and David Wright (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), 256.

바뀌어야 하고 모든 남성들이 적대적인 관계로 화하게 되며, 모든 여성들이 남성적 이데올로기로 세뇌되어 본모습을 잃고 있는 것으로 보인다. 오직 그리스도 안에서 나 자신부터 모든 죄부터 해방을 받아야 우리는 그 근거 위에서 어떠한 윤리적 요청을 바로 수행해갈 수 있을 것이다. 그리하여 여성해방도 하나님 중심으로 정위되어야 할 것이다.

우리는 자아와 세계와 하나님에 대한 올바른 해석의 원리는 성경적 계시 뿐이며 그 계시를 해석하는 원리가 바로 하나님의 구원 행위에 있다고 주장하면서, 여성신학의 여성의 경험 또는 여성해방이라는 해석적 원리를 해체시켰다. 그러나 여기에서 주의하여 생각해보아야 하는 것이 있다. 그것은 비록 전제가 잘못되었다 할지라도, 여성신학이 전통적인 신학에게 던지는 다음과 같은 물음의 타당성이다. 개혁신학이 또는 전통신학이 “가부장적” 문화에 영향을 받고 있지 않는가 라는 점이다. 여성신학이 가지는 이데올로기적 성격을 분명히 의식하면서도 모든 신학이 가지는 문화적 한계성으로 인해, 위의 물음은 심각하게 받아들여져 검토되어야 한다.

둘째로, 그들이 제기하고 있는 하나님 언어에 관한 문제이다. 여기에는 그들의 다른 전제가 숨어있는데 그것은 바로 그들의 근대주의적 불가지론이다. 그들은 하나님의 실재를 믿지 않고 있다. 적어도 성경이라는 상징적 언어들 속에서 표상되는 실재를 말이다. 대신에 그들은 성경적 상징의 남성 중심적 성격 때문에 새로운 상징을 택한다. “모체”, “여신”, “양성 신” 등등의, 그리고 이러한 상징들이 지칭하는 것은 인간의 말로 형용할 수 없는 그 어떤 것이며, 비성경적인 뉴에이지의 범신론과 가깝게 흐른다. 그들은 그것을 기술함에 있어 어떤 외적인 존재가 아니라 만물 속에 깃들여 있는 “비인격적인 영”이라고 표현하면서 자신을 탈피하여 영적으로 고양될 때 그것과 하나되어 느낄 수 있는 것이라고 한다. 그들은 성경이 계시하고 있는 하나님의 실재를 거부할 뿐만 아니라, 성경의 상징들도 성 차별적이라 거부한다. 반면에 개혁신학은 성경의 언어와 그 상징들을 신성한 것으로 받아들이고 출발한다. 즉 성경은 하나님의 영감으로 쓰여진 것을 믿고 그것은 신자들의 신앙과 삶에 규범이 됨을 고백한다.⁶⁴⁾ 성경의 언어들은 그것이 지칭하는 실재와 함께 우리 신앙의 내용을 구성하고, 그 언어가 바뀌면 신앙의 내용도 바뀌기 때문에 임의

대로 바꿀 수가 없는 것이다. 즉 “하나님 아버지”가 “하나님 어머니”로 바뀌면 우리의 신앙의 내용이 달라진다는 것이다. 그리하여 개혁신학의 입장에서는 그들의 하나님 언어를 바꾸자는 제의를 있는 그대로 받아들일 수 없다.

그러나 여기서 한 가지 상기해야 할 것은 언어가 가지는 문화적 한계성에 대한 문제에 보다 민감할 필요가 있다. 즉 가부장적인 문화 속에서 자신을 계시하고 계시는 하나님은 그 문화의 타락성까지도 승인하고 계시는가 하는 점이다. 하나님께서 문화에 적응하셔서 계시하신 것은 전적으로 우리의 문화적 한계성 때문이다. 여성신학의 도전을 대응할 때, 이러한 우리 자신의 문화적 한계성과 그에 따른 하나님의 계시의 문화적응성(divine accommodation)의 원리는 아주 중요한 의미를 가지게 된다. 간 하베의 다음의 진술은 매우 시사적이다.

계시는 점진적이다(progressive). 왜냐하면 하나님께서는 남성들과 여성들을 향한 그의 계약과 그의 구속적 목적들을 그 말씀이 주어질 당시에 현존하고 있던 문화적 양태들 속에 적응시키셔서 하셨기 때문이다. 그러한 문화적 양태들은 때때로 하나님의 분명한 가르침에 어긋난다. 일부다처제 같은 것이나 눈에 띄게 나쁜 남성 우월주의 같은. 그러한 일부다처제를 하나님께서는 허용하고 계시며 심지어는 일부다처제를 위한 규칙까지 정해주신다(신 21: 15-17). ... 이러한 문화 적응은 항상 문화에 대한 하나님의 종말론적인 심판이 동반되며 그것은 모든 문화의 변혁자가 되시며 우리의 사회적 환경의 회복자가 되시는 그리스도를 지시한다. 그래서 하나님께서 네 이웃의 소나 당나귀나 아내를 탐내지 말라고 명령하실 때, 그것은 남성 중심의 사회에서 여자를 남자의 소유물로 여긴 것에 대한 승인이 아니라 그러한 사회 안에서의 여성의 인격과 가치를 보호해 주시려는 것이다.⁶⁵⁾

예컨대 이러한 하나님의 계시의 문화적응성은 바로 우리는 인간의 문화적

64) 웨스트민스터 신앙고백서의 제1조의 두번째 절이 그러하다. G. I. Williamson, ed., *The Westminster Confession of Faith For Study Classes* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Com., 1964), 4쪽을 인용했다.

65) Harvey Conn, *op. cit.*, 256.

한계 속에서 하나님과 교통하고 있다는 점을 새로이 부각시켜 주며, 그것은 계시의 문화적 상대성(relativeness)을 의미하는 것이 아니라 문화적 상관성(relatedness)을 가르쳐주고 있는 것이다. 여권주의자들이 성서를 가부장적 문화를 지원하는 문서라고 비판하는 것은 이와 같은 문화 적응의 원리를 간과하여 성경의 참된 해방적 관점을 보지 못한 잘못된 비판이며, 반대로 전통주의자들도 계시의 문화적응 원리를 간과하고 성경에 있다하여 일정한 문화 형태를 신적인 승인을 받은 것으로 여기며 모든 시대 모든 인류에게 적용시키는 것은 성경의 본뜻을 간과하고 말에 얽매이는 잘못된 접근인 것이다.⁶⁶⁾

세번째로 류터의 이원론에 대한 비판은 개혁주의 신학 안에 있는 다양한 이원론 비판들과 병행한다. 단지 개혁주의 신학은 이원론적인 사고를 남녀의 이원론과 결부시키지 않았을 뿐이다. 그러나 개혁신학의 보다 통합적인 역사관은 로마가톨릭 전통보다 여성해방의 근거를 많이 가지고 있다고 할 수 있다. 반틸(Van Til)은 로마가톨릭의 이성과 계시의 이원론을 신랄히 비판하고 있으며, 자연과 은총의 두 영역을 상정하는 것에 대해 큰 반발을 보였다.⁶⁷⁾ 도이베르트(Dooyeweerd)는 이론적 사고에 대한 선형적 비판을 하면서 주체와 객체의 합일점을 찾는 시도를 하였고,⁶⁸⁾ 이것은 후기 경험주의자들의 객체주의 비판과 병행성을 갖는다.⁶⁹⁾ 또한 존 머레이(John Murray)는 인간론을 전개하는 데 있어서, 인간은 본래 생물체와 무생물체를 포함하여 자연 환경과 동질성과 적합성을 가졌으며 그의 육체가 본래적으로 좋은 것이고 인간의 육체성은 부차적인 것이 아닌 일차적 본성이라고 했다. 육체는 영혼의 감옥이라는 플라톤적인 생각은 성경적 사고가 아니라고 비판했으며 인간이 물질로 이루어져 있다해서 그의 위엄성이 조금도 줄어들지 않는다고 말했다.⁷⁰⁾ 그의

66) 이수영, “여성 안수 반대론의 논거에 대한 반론적 고찰” <교역과 여성안수> 104에 보면 이와 같이 계시의 문화적응 원리를 사용해 논증하는 경우가 발견된다.

67) Van Til, *op. cit.*, 72.

68) Herman Dooyeweerd, *Transcendental Problems of Philosophic Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 30.

69) Hendrik Hart, “Dooyeweerd’s Gegenstand Theory of Theory” in *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, ed. C. T. McIntire (Lanham, MD: University Press of America, 1985), 145.

70) John Murray, *Collected Writings of John Murray*, Vol 2: Systematic Theology

이러한 인간론은 토마스 아퀴나스의 이원론에 뿌리를 둔 가톨릭적 인간론과 많은 차이가 있으며 생태학적으로도 매우 조화스러운 인간론이다. 그럼에도 불구하고 그는 여성의 종속성을 믿은 듯하다. 아무튼 류터가 관찰한 이원론과 여성과 자연에 대한 지배의 연관성은 가톨릭 전통에 대한 비판으로서 개혁주의도 그녀의 비판과 동의하는 부분이 어느 정도 있다고 본다. 또한 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)는 칼빈주의야말로 가장 이상적인 삶의 체계로서 사람이 하나님의 형상을 닮았다고 존중했을 뿐만 아니라 세상도 하나님의 피조물로 존중하였고, 특히 사제나 교회의 중개자 없이 개개인이 직접적으로 하나님과 관계를 맺는다는 사상은 평등주의, 민주주의 사상의 모태가 되었다고 했다. 그리고 로마 가톨릭의 모든 위계 질서 체제를 반대하고 삶의 민주주의적 해석을 말하며 자유를 외친다.⁷¹⁾ 개혁주의 신학에서는 류터가 본바와 같이 타락의 개념이나 내세의 개념은 자연 지배라는 이데올로기로 직접적으로 연결되지 않는다. 더군다나 문화 명령의 수행은 언제나 하나님과의 계약을 성실히 수행하는 것을 의미하며 그의 대행자 또는 청지기(steward)로서 인간에게는 언제나 책임을 묻게 되어 있는 것이 개혁주의의 신학의 가르침이라고 볼 수 있다. 오히려 세속주의적 과학관이야말로 하나님을 부인한 채 인간의 자연에 대한 지배를 무한정 인정하였기에 오늘날과 같은 전 지구의 생태학적 위기를 몰고 온 것이다.

결론적으로 말해서 개혁주의 신학 전통에서는 인간과 자연과의 관계, 남자와 여자와의 관계가 모두가 하나님과 인간의 계약이라는 큰 테두리 속에서 그 의미를 가지기 때문에 그 하나님에게 문화의 거부장적 요소를 주입해서 이해하지 않는 한, 계약신학 그 자체로는 여성에게 억압적 요소를 갖지 않는다. 성경의 하나님은 자유케 하시는 분이요 그의 사랑과 공의로 모든 불의를 판단하시며 갚으시는 분이시다. 남성과 여성 모두 하나님께로 전향(메타노이아)할 때 비로소 참된 인간 관계와 세계와의 관계를 맺을 수 있을 것이다. 이러한 하나님 중심의 참다운 인간 관계가 회복될 때 참다운 여성해방도 이루어질 수 있는 것이다.

(Edinburgh, UK: The Banner of Truth Trust, 1977), 13.

71) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 26-31.

참고 문헌

국내 서적

- 강남순, “한국교회는 평등 공동체인가”, 〈기독교사상〉, 1996. 4.
- 마가렛 하우에, 《여성과 성직》, 김희자 역, 서울: 엠마오, 1990.
- 마조리 워켄틴, 《안수: 성경적, 역사적 견해》, 김영봉 역, 서울: 생명의 말씀사, 1987.
- 메리 에반스, 《성경적 여성관》, 정옥배 역, 서울: 한국기독교학생회출판부(IVP), 1992.
- 메리 캐시언, 《여자, 창조, 그리고 타락》, 이정선 역, 서울: 바울, 1992.
- 목창균, 《현대신학 논쟁》, 서울: 두란노, 1995.
- 서중석, “바울과 여성 침묵”, 〈기독교사상〉, 1997. 10.
- 손승희, 《여성신학의 이해》, 서울: 한국신학연구소, 1989.
- 스탠리 그란츠, 로저 올슨, 《20세기 신학》, 신재구 역, 서울: 한국기독교학생회출판부(IVP), 1997.
- 〈신학지남〉, 1996년 가을호, 1997년 봄호, 1997년 가을호.
- “아시아 여성신학 정립을 위한 제언”, 특별대담: E. S. 피오렌자 외, 〈기독교사상〉, 1996. 12.
- 안상님, 《여성신학 이야기》, 서울: 대한기독교서회, 1992.
- R. R. 류터, 《성차별과 신학》, 안상님 역, 서울: 대한기독교출판사, 1985.
- _____, 《새 여성 새 세계》, 송승희 역, 서울: 현대사상사, 1980.
- E. S. 피오렌자, 《크리스찬 기원의 여성 신학적 재건》, 김애영 역, 서울: 태초, 1993.
- 이우정 편, 《여성들을 위한 신학》, 서울: 한국신학연구소, 1985.
- 장로회신학대학교 다원화목회연구원 편, 《교역과 여성안수》, 서울: 장신대 출판부, 1992.
- Chung-sook Chung, “Contemporary Evangelical Discussions of Women”
Chongshin Reivew (October 1996): 95-133.
- 총신대학부설 기독교교육연구소 편, 〈기독교교육연구〉, 제2권 제1집, 서울: 한국로고스연구원, 1991.
- 한상화, “Cornelius Van Til의 인식론과 Postmodern 상대주의: 형태적 병행성과 근본적 차이점”, 〈신학과 선교〉, 1997년 창간호: 237-258.

국외 서적

- Chopp, Rebecca S., *The Power to Speak: Feminism, Language, God*, New York: Crossroad, 1991.
- Clouse Bonnidell & Robert G. Clouse, *Women in Ministry: Four Views*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989.
- Conn, Harvey, "Feminist Theology" in *New Dictionary of Theology*, Edited by Sinclair B. Ferguson and David Wright. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988.
- Dooyeweerd, Herman, *Transcendental Problems of Philosophic Thought*, Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- Evans, Mary J., *Woman in the Bible*. Exeter, GB: The Paternoster Press, 1983.
- Fee, Gordon D., "Issues in Evangelical Hermeneutics, Part III: The Great Watershed -Intentionality & Particularity/ Eternality: 1 Timothy 2: 8-15 As a Test Case," *Crux* Vol. 26. (December, 1990): 31-37.
- Foh, Susan T., *Women & the Word of God: A Response to Biblical Feminism*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Pub., 1979.
- Frame, John M., *The Doctrine of the Knowledge of God*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Pub. Com., 1987.
- Fraser, Nancy, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.
- Friedan, Betty, *The Feminine Mystique*, New York: Dell Pub. Com., 1974.
- Grenz, Stanley J., *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.
- _____, "Anticipating God's New Community: Theological Foundations for Women in Ministry" *Journal of the Evangelical Theological Society* Vol. 38, No. 4 (December, 1995).
- Hart, Hendrik, "Dooyeweerd's Gegenstand Theory of Theory" in *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, Edited by C. T. McIntire. Lanham, MD: University Press of America, 1985.
- Hurley James B., *Man and Woman in Biblical Perspective*, Grand Rapids:

Zondervan, 1981.

Kassian, Mary A., *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism With the Church*, Wheaton, IL: Crossway, 1992.

Köstenberger, Andreas J., Thomas R. Schreiner and H. Scott Baldwin, *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2: 9-15*, Grand Rapids: Baker Books, 1995.

Kroeger, Richard Clark & Catherine Clark Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2: 11-15 in Light of Ancient Evidence*, Grand Rapids: Baker Book House, 1992.

Kuyper, Abraham, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1931.

Loades, Ann, "Feminist Theology" in *The Modern Theologians* Vol. II. Edited by David Ford, Oxford, GB: Blackwell, 1989.

Mickelsen, Alvera, ed. *Women, Authority & the Bible*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986.

Mollenkott, Virginia Ramey, *Women, Men & the Bible*, Nashville, TN: Abingdon, 1977.

Moltmann-Wendel, Elizabeth, *Liberty, Equality, Sisterhood: On the Emancipation of Women in Church and Society*, Translated by Ruth Gritsch, Philadelphia: Fortress Press, 1978.

_____, *A Land Flowing with Milk and Honey: Perspective on Feminist Theology*, New York: Crossroad, 1986.

Murray, John, *Collected Writings of John Murray*, Vol 2: Systematic Theology, Edinburgh, UK: The Banner of Truth Trust, 1977.

Nicholson, Linda J., ed. *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge, 1990.

Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture*, New York: Harper Torchbooks, 1951.

Parvey, Constance F., ed. *Ordination of Women in Ecumenical Perspective: Workbook for the Church's Future*, Faith and Order Paper 105. Geneva: World Council of Churches, 1980.

Piper, John and Wayne Grudem, eds. *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, Wheaton, IL: Crossway Books, 1991.

Reid, Daniel G. and others eds., *Dictionary of Christianity in America*, Downers

Grove, IL: InterVarsity Press, 1990.

Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller, eds. In *Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*, New York: Harper SanFrancisco, 1995.

Rosemary Radford Ruether. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1993.

_____, *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York: Harper SanFrancisco, 1992.

_____, ed. *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.

Russell, Letty M., *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1987.

Sands, Kathleen M., *Escape from Paradise: Evil and Tragedy in Feminist Theology*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.

Scanzoni, Letha and Nancy Hardesty, *All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation*, Waco, Texas: Word Books, 1974.

Smith David L., *A Handbook of Contemporary Theology: Tracing Trends & Discerning Directions in Today's Theological Landscape*, Wheaton, IL: A BridgePoint Books, 1992.

Stendahl, Krister, *The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics*, Translated by Emilie T. Sander, Philadelphia: Fortress, 1966.

Taylor, Mark Kline, *Remembering Esperanza: A Cultural-Political Theology for North American Praxis*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.

Thompson, David L., "Women, Men, Slaves and the Bible: Hermeneutical Inquiries", *Christian Scholar's Review* Vol 25/3 (March, 1996): 326-49.

Toon, Peter, *The End of Liberal Theology: Contemporary Challenges to Evangelical Orthodoxy*, Wheaton, IL: Crossway Books, 1995.

Tucker, Ruth A., *Women in the Maze: Questions & Answers on Biblical Equality*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.

Tucker, Ruth A. and Walter Liefeld, *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*, Grand Rapids:

Zondervan, 1987.

Van Til, Cornelius, *The Defense of the Faith*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Pub. Co, 1955.

Welch, Sharon D., *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.

Wells, David F., ed. *The Princeton Theology Vol.1 of Reformed Theology in America*, Grand Rapids: Baker Book House, 1989.

Williamson, G. I., ed. *The Westminster Confession of Faith For Study Classes*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Com., 1964.